

“Razão Sensível e Educação de Sensibilidade”

“Para viver dignamente e não ser aplastado e arrastado pela necessidade do mundo, pela cotidianidade social, é preciso no impulso criador sair do círculo imanente da ‘realidade’, é preciso evocar uma imagem, formar um mundo distinto, novo em comparação com esta realidade do mundo (um novo céu e uma nova terra). A criação está relacionada com a imaginação. O ato criador sempre foi para mim algo transcendente, algo que leva para além da liberdade através da necessidade. Em certo sentido, se poderia afirmar que o amor à criação é desamor ao ‘mundo’, impossibilidade de permanecer nos limites deste ‘mundo’. Por ele, na atividade criadora existe um momento escatológico. O ato criador é a vinda do fim deste mundo e o começo de outro mundo.”
Nikolay Aleksandrovich Berdyaev,
“Autobiografia Espiritual”, 1957, p. 206

“Porque a frase, o conceito, o enredo, o verso (E, sem dúvida, sobretudo o verso) É que pode lançar mundos no mundo.”
Caetano Veloso,
“Livros”, 1997.

Dentre os vários problemas que o ser humano vem enfrentando ao longo dos séculos para assegurar a sobrevivência da espécie, um dos mais antigos e mais importantes, sem dúvida, é o problema da preparação das novas gerações, pela geração atual, para enfrentar os mesmos problemas que ainda não foram solucionados e para enfrentar outros que virão. Esta é uma temática universal e, por que não dizer, *arquetipal*: isto é, faz parte da memória do ser humano e não somente parte da memória individual de uma única pessoa.

Novamente, a questão se coloca: como preparar novas gerações com o conhecimento que dispomos hoje, sabendo que as inovações tecnocráticas, bioenergéticas e midiáticas tornam obsoleto o que até ontem era atualíssimo? Como nos relacionarmos com os alunos concretos que temos à nossa frente com todas as suas resistências, desinteresses, curiosidades e ansiedades? Como responder aos olhares que perscrutam uma referência de atitude, uma orientação, no sentido mais antropológico do termo? Percorrendo os documentos da história, quantas lamentações idênticas às atuais queixas (indisciplina, apatia, revolta, falta de valores, etc...) não ouviremos dos mestres egípcios ou dos *“didáskalos”*¹ (mestres) gregos da educação na antigüidade!

A partir do intercâmbio virtual entre estes educadores da antigüidade e os de hoje, além da necessidade de ambos em dialogar com a inquietude e com as alternativas possíveis, nos prova, a todo momento, algo extremamente óbvio. Óbvio, pelo menos, para quem ainda

¹ Manacorda, Mario Alighiero (1989). *História da Educação: da Antigüidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez Editora.

dispõe-se a olhar para o céu quando sai ao trabalho pela manhã e diz “*bom dia*” ao transeunte e ao jardineiro: é necessário **sensibilidade**.

Numa rápida e simplória reflexão sobre os últimos caminharas das Ciências (naturais e humanas), da Filosofia e da Educação, podemos verificar o ápice de nossa jornada: velocidade de informação, controle genético, explorações espaciais, mergulhos cada vez mais profundos na intimidade das substâncias, das células, elétrons, *quarks*... Ao mesmo tempo, os frutos do domínio da Razão que se crê absoluta são evidentes, por si mesmos, da insuficiência cega dessa mesma Razão: armas biológicas na Primeira Guerra Mundial, holocausto, Hiroshima e Nagazaky, Coréia, Vietnã, Klu-Klux-Klan, Chernobyl, Líbano, Bósnia, operações “*tempestade no deserto*”, golpes militares, perseguidos políticos, desaparecidos, exploração e prostituição infantil, violência urbana, violação de direitos básicos da pessoa, etc... O ciclope da *Encyclopédie* devora como Cronos devora a seus filhos...

Poderíamos multipliar esta lista *ad infinitum*, mas poupemo-nos a memória um breve instante e fiquemos por um momento com a singeleza de algumas imagens a nos guiar o devaneio poético-educador. As mesmas flores que soterramos com nossas granadas e fuzis, nos deram lírios de luz franciscana, de perfume e frescor incomparáveis, nas obras da Cultura que herdamos e que legamos para as futuras gerações. Acreditamos que educar o olho para enxergar as flores e o céu, assim como educar a mão para cultivá-los (céu, flores e amigos) seja a divisa mais importante no mundo da Cultura, no seu sentido mais agrário: rasgar o solo árido, revolver a terra, plantar a semente, irrigar com um pouco de poesia e partir para outros campos, pois para o educador que aspira a ser uma sombra do *didáskalos* (o mestre autêntico de que nos fala o filósofo Georges Gusdorf), não se espera a pequena planta crescer. Terminado o plantio, segue para outros campos, pois o trabalho é imenso e sementes existem várias.

Se lhe aflige a angústia de um local de trabalho que oprime, segue para outro onde possa cultivar o jardim (*Képos*²) da ética epicurista: no reino da *philia* (amizade e paixão), com aqueles que lhe são caros, queridos e próximos – na partilha do pão, do vinho e dos livros – preparar o tempo futuro. Sob a águia da *pax americana* e do *Kapitalismus Geist*, vivemos novo império macedônico a pilhar, saquear e banalizar a vida cotidiana. A diferença é que a adolescência audaz de um *Alexandre, o Grande*, cedeu espaço para o delírio globalizante de um império global. A preceptoria de um ilustre escravo grego, chamado *Aristóteles*, cede lugar à primazia de um obscuro e invisível *Adam Smith*, como nova e insuficiente figura adâmica.

Para os que ficam na espreita do caule tenro que germina, a esperança ativa de se refrescar à sombra da copa arborescente que se ergue de um tronco forte e de galhos generosos que, se ainda mais generoso, nos der flores e frutos, mostrarão os resultados do cultivo. No prolongamento de uma pedagogia da demonstração vivifica uma pedagogia da “*mostração*”³. Singela, humilde e autêntica insistência na Presença humana.

2 Pessanha, J. Américo Motta (1992). *As Delícias do Jardim*. In: NOVAES, Adauto (org). “*Ética*”. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura/Companhia das Letras.

3 Paula Carvalho, José Carlos (1982). *Rumo a uma Antropologia da Educação: Prolegômenos (I)*. São Paulo: Revista da Faculdade de Educação, USP, 8 (2): 113-132.

Sem dúvida, seria desejável modificar o nosso olhar sobre as coisas e, modificado o olhar, amañhar a própria mão, tornar reto o andar dos pés cansados, e descobrir que o diálogo é a condição primeira do conhecimento: descobrir e descobrir-se no Outro. Depois de jornadas difíceis nas pesquisas mais recentes e profundas na epistemologia, na antropologia, na sócio-antropologia do cotidiano, na filosofia e na educação, só nos resta seguir o caminho aberto por aqueles que arriscaram - assim como o peixe que largou os pesados abrigos e rasgou o caminho que levou ao *homo sapiens* (nos lembraria o mestre filósofo *Emmanuel Mounier*⁴) - descobrir que antes, durante e depois da Razão há outras florescências que garantem a vida e a transmissão da vida, garantem o sonho e a transmissão do sonho, garantem a utopia e a sua realização.

Em meio a estas florescências descobrimos o imaginário, o mito, o devaneio poético, a obra literária, as obras de arte, os monumentos da Cultura: todos a nos contar a verdadeira saga humana. Nossa preocupação é educar ouvidos para que ouçam esta saga que brota de uma voz silenciosa no olhar atento do aluno que percebeu que tínhamos muito mais do que uma inocente *história* para contar... A partir daqui seremos mais alguns candidatos a *didáskalos* que, com o diálogo e o conhecimento, cultivaremos os campos, olhando o céu, dizendo bom dia e tentando fazer *bons dias* no mais insólito e, realmente, vivido cotidiano.

E se, ao menos, em meio às novas gerações, alguém se lembrar do quanto uma *razão sensível* é importante para a sobrevivência humana. E se contar para um terceiro, dessa importância estampada nas obras da Cultura, no prosear de um fim de tarde, ou numa sala de aula (se ainda houver salas de aula!), acreditamos que a aurora humana virá ainda por mais alguns séculos. Pois, a paixão de educar não se reduz a um corpo teórico de reflexões. Necessita dele, mas o ultrapassa no olho sincero e na mão obreira e amiga. Segredos de temperança (*sophrosyne*) que o ferreiro, forjador de Cultura, nos secreta no fogo úmido, no ritmo e na melodia cíclica que faz do martelo, da bigorna e do metal, uma preciosidade que emerge lisa, límpida e lustrosa do que antes era apenas matéria prima. Emerge do concerto entre o olho e a mão⁵.

Mesmo quando ambos, professor e aluno - mestre e discípulo possíveis - dizem um adeus prazeroso em virtude do cultivo findo. Um aceno e uma lágrima furtiva são imagens que nos dizem e nos ensinam o quanto frutífero foi o encontro.

Mas, a esperança... a mesma esperança que Gilbert Durand⁶ nos diz ser a grande função matriz do imaginário: a esperança de novos encontros norteia o passo hesitante. E basta um vislumbre de novos campos para que, parafraseando Gaston Bachelard, a imaginação da vontade acorde do conforto do repouso e ponha em movimento o eterno criar humano.

O pólo racional desta *razão sensível*⁷ organiza a complexidade dos fenômenos, dando-lhe organicidade, unicidade e coerência a partir da multiplicidade, valendo-se das mais várias

4 Mounier, Emmanuel (1964). *O Personalismo*. Lisboa/São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2ª ed., p. 176.

5 Ferreira Santos, Marcos (1997). *O Olho e a Mão: Educação e Produção Simbólica na Compreensão Mythológica da Sala de Aula*. São Paulo: Instituto Butantan, digit.

6 Durand, Gilbert (1981). *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario*. Madrid: Taurus.

7 Maffesoli, Michel (1998). *Elogio da Razão Sensível*. Petrópolis, Vozes, 1998.

lógicas possíveis – desde a similitude, a *hermetio ratio*, as pluri-lógicas, a lógica da Energia de Lupasco e outras tantas – reconduzindo a lógica aristotélica e o pensamento cartesiano (pilastras do pensamento ocidental) aos seus próprios limites. Portanto, há uma função “estética” na organização lógica da racionalidade.

O pólo sensível da mesma *razão sensível* configura a experiência estética do *estar-no-mundo* e suas imagens e símbolos, na busca constante de constituir sentido à existência. Sendo uma existência tríplice: *Ser - com o Outro - no Mundo*, o humano necessita expressar sua pertença e seu estranhamento através de formas simbólicas, as quais nos ensina o mestre Ernst Cassirer, são o *mito*, a religião, a linguagem, a história, a ciência, a arte⁸. A produção artística é, exatamente, o meio pelo qual a criação é colocada como questão ontológica para o humano. A rigor, sem esta criação, não há construção humana, pois, é preciso lembrar também que a humanidade em nós é, duramente, construída no desfile solene dos minutos cotidianos do mais insólito banal. A humanidade em nós não é um dado *a priori*. É uma construção, um afrontamento. Portanto, há uma função “lógica” na simbolização da experiência sensível.

Os dois pólos da *razão sensível* formam uma tensão constante e indissociável que, de forma recursiva, solicitam-se, antagonizam-se e complementam-se. Seu equilíbrio é a busca. Como o *yang* e o *yin* da mônada chinesa (☯) que complementam-se na tríade do Tao: o *equilíbrio* é o terceiro elemento⁹. A dimensão latente que complementa o patente, também verificamos no universo hindustani: a sílaba mântica *Om* (ॐ) [aum] é composta de quadro elementos. Além das três letras, há o *silêncio* de onde ela também provém e para onde tudo se dirige¹⁰. Portanto, o equilíbrio que buscamos está a milhas de distância da estática. Ou ainda mais rigoroso e radical: a busca é a condição de equilíbrio.

O exercício e as atitudes de uma razão sensível se articulam, prontamente, com outra polaridade: a *imagem-lembrança*. Imaginação e memória se fundem e se reconstituem no solo arquetipal:

“Os arquétipos são, do nosso ponto de vista, reservas de entusiasmo que nos ajudam a acreditar no mundo, a amar o mundo, a criar o nosso mundo. Quanta vida concreta não seria dada ao filosofema da abertura para o mundo, se os filósofos lessem os poetas! Cada arquétipo é uma abertura para o mundo, um convite ao mundo. De cada abertura eleva-se um devaneio de alto vôo. E o devaneio voltado para a infância devolve-nos às virtudes dos devaneios primeiros. A água da criança, o fogo da criança, as árvores da criança, as flores primaveris da criança... quantos princípios verdadeiros para uma análise do mundo.” (Gaston Bachelard)¹¹

Nesta articulação de imaginação e memória, a liberdade da criação atualiza sonhos e angústias na memória da humanidade. Uma invariância arquetipal confere unicidade à multiplicidade de formas culturais nos espaços geográficos e no tempos históricos, através de um tempo primordial. Uma imagem cósmica se impõe na percepção de nossa situação existencial e de

8 Cassirer, Ernst (1973). *La Philosophie des Formes Symboliques*. Paris: Éditions de Minuit, 3 vols.

9 Lao-Tsé. *Tao Te King: O Livro do Sentido e da Vida*. Tradução e introdução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus Editora, s/d.

10 Campbell, Joseph (1992). *As Máscaras de Deus: Mitologia Primitiva*. São Paulo: Palas Athena; e (1990) *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena.

11 Bachelard, Gaston (1996). *A Poética do Devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, p. 119.

nossa finitude. “As imagens cósmicas são por vezes tão majestosas que os filósofos as tomam por pensamentos”¹². Então, percebemos que, ao contrário do que há séculos nos ensinaram a pedagogia da demonstração, o conceito é um rascunho da imagem.

Talvez, antes que o furor epistemológico do pensamento minimize o vigor vivencial da imaginação, seja desejável ressaltar nossa variabilidade cultural que se apresenta interessante para reviver e experienciar imagens próprias do *anthropos latino*, exemplificando as novas atitudes de uma velha educação de sensibilidade, para além do etnocentrismo europeu.

Uma dessas imagens que nos remetem ao universo arquetipal do ventre materno é a “*vasija de barro*”. Na região andina, entre quechuas e aymaras, após a morte de uma pessoa, ela é mumificada com técnicas muito semelhantes ao processo de mumificação egípcio. No entanto, o corpo fica em posição fetal, e ele é depositado no interior de uma grande vasilha de barro, junto com pertences que levará na travessia ao outro mundo. Algumas vertentes dizem que a alma do falecido ficaria, neste estágio intermediário, sob a forma de uma mosca azul e que depois retornaria ao corpo original. A esposa de um sacerdote teria chorado piamente pela morte de seu amado. A partir daí, o ser supremo, *Kon Tisi Illa Wuiracocha*¹³ (a partir do quechua: “*senhor de face repleta de espumas, a poderosa raiz do universo*”), decreta como sentença, o não retornar mais ao corpo original. O drama da finitude se instala.

Neste relato mítico, o mitema principal é o retorno. Retornar ao corpo ferruginoso do barro, da terra úmida cozida, ao ventre escuro e fresco. Um tema folclórico da região onde hoje se encontra o Equador, chamado “*Vasija de Barro*”¹⁴, recopilada e adaptada por V. Valencia, nos exemplifica o mitema:

*“Yo quiero que a mi me entierren
Como a mis antepasados
En el vientre oscuro y frezco
De una vasija de barro
Cuando la vida se pierda
Tras una cortina de años
Vivirán a flor de tiempo
Amores y desengaños
Arcilla cosida y dura
Alma de ver despojado
Barro y sangre de mis hombres
Sol de mis antepasados*

*De ti naci y a ti te vuelvo
Arcilla, vaso de barro
Con mi muerte yasgo en ti
De tu polvo enamorado.”*

¹² idem, p.23.

¹³ Lara, Jesus (1976). *La Cultura de los Inkas*. Cochabamba: Editorial Amigos del Libro.

¹⁴ Inti-Ilumani (1976). *Canto de Pueblos Andinos vol.II*. Luxemburgo: Intermusique.

Construída no ritmo equatoriano chamado *danzante* que remonta a *danza incaica*, ou ainda ao *yaraví*, de estrutura cíclica e compasso binário, é executada com grande frequência na paisagem da cordilheira com um característico instrumento de *viento* (flauta) chamado *quena*. Segundo versões de fortes traços míticos, a quena teria sido construída também por um sacerdote, um *amauta*, nos tempos imemoriais do império incaico, o *Tahuantinsuyu* (quechua: “Reino das Quatro Direções”). Como era uma sociedade estratificada por castas, o amauta se apaixona secretamente por uma *Ñusta* (princesa incaica), a qual, também, secretamente, percebe o amor devotado pelo sacerdote. Vivendo este amor impossível, a *urpillita*¹⁵ morre de tristeza. O amauta, depois que ela é recolhida na funerária vasilha de barro, retira a sua tibia¹⁶. Com carinho, a limpa, perfura com sete furos, aproveita a ranhura superior e abre uma embocadura que se ajusta aos lábios. Aí nasce a quena com a mesma medida que a tibia humana, com seu som melancólico e profundo de quem beija a amada na embocadura e a anima com o sopro da música. Novamente o retorno, através da produção artística e da experiência estética. Aqui entenderíamos porque o mestre Joseph Campbell nos diz que a imagem se inscreve no corpo: o mito é música e a música provém do corpo. Em profundidade, vivemos o destino de nossas células¹⁷.

Outro exemplo, verificamos nos símbolos de transformação na canção folclórica venezuelana, cujo nome retrata o próprio ritmo: *Polo Margariteño*. Ritmo herdado da Espanha meridional, teria ainda, segundo a musicóloga Isabelle Aretz, conservado características do polo andaluz ao ser apropriado pela Ilha de Margarita, na costa da Venezuela. Numa incomparável interpretação de Soledad Bravo¹⁸, ao *cuatro venezolano* – instrumento de quatro cordas –, uma das versões diz:

*“El cantar tiene sentido,
El cantar tiene sentido, entendimiento y razón
La buena pronunciación del instrumento al oído...*

*Cante, cante compañero
No tengas temor de nadie
Porque soy margariteño
Y el polo salió de España
Y en Margarita entró*

*Miras el lirio que el tiempo no consume
Y hay una fuente que lo hace florecer
Flores y lirios que dáme tu perfume
Que yo soy la fuente, que dejame correr...*

*Que hago yo solo en el campo
Que hago yo en el campo solo*

¹⁵ Tratamento amoroso dado à amada em quechua. Literalmente: “pombinha”.

¹⁶ Rojo, Hugo Boero (1975). *Bolívia Mágica*. Cochabamba: Editorial Amigos del Libro.

¹⁷ Keleman, Stanley (2001). *Mito e Corpo - uma conversa com Joseph Campbell*. São Paulo: Summus.

¹⁸ Soledad Bravo (1985). *Chants du Vénézuéla*. In: *Musique du Monde*. Paris: Buda Musique, Collection Dominique Buscail.

*Yo no enamoro ni canto
Yo no canto ni enamoro
Allá fuera viene un barco
Y en el viene mi amor*

*Suspirar la brisa y suspirando lejos
Y abre el capucho de una blanca rosa
Sale el gusano de su prisión de seda
Y se convierte en linda mariposa*

*Lo que puede sufrir, se lo he sufrido
Lo que puede llorar, se lo he llorado
Y el cantar tiene sentido,
Entendimiento y razón..."*

O *rasguido* no cuatro venezolano é cúmplice do ritmo quase que copulativo das mãos sobre as quatro cordas desta pequena guitarra construída com fina folha de cedro. Instrumento básico de harmonia e acompanhamento nos ritmos dos *llanos* venezuelanos e colombianos, também há *virtuoses* que fazem dele um instrumento solista. Esta herança andaluza faz do polo margariteño um emblemático exemplo da profundidade do retorno, agora transformado.

O lírio não se consome pelo tempo. Sua florescência é quase eterna e quem lhe floresce é a fonte que, ao mesmo tempo, é o sujeito que pede perfume. Lembra o mestre Bachelard, o perfume é, exatamente, o elemento que possibilita nossa fusão com as coisas. Nada impede que ele nos penetre e nos envolva. Como fonte, na canção, pede que lhe deixem correr. O movimento das águas é a mudança constante daquilo que permanece. Para ser o que se é. Transformar-se, ininterruptamente, alcançando aquilo que lhe é específico.

Acompanhando o perfume na brisa que suspira, novamente a transformação se dá no abrir-se da rosa branca. De uma prisão de seda, que nos lembra a narrativa mítica de *Sheng* (bicho-da-sêda)¹⁹ na China e sua temática arquetipal do envolvimento, sai o *gusano* (lagarta) que se transforma em bela borboleta. A prisão precede a liberdade e o atemporal precede o movimento. Os contrários são chamados a se complementar. A estrofe que abre e termina o polo margariteño também é emblemático de nossa postulação de uma razão sensível: “o cantar tem sentido, entendimento e razão” que se complementa à “boa pronúncia do instrumento ao ouvido”. Razão e sensibilidade, aliados à ancestralidade.

Com as cores latinoamericanas temos a recorrência dos mesmos padrões arquetipais. Por isso, a fórmula de Nietzsche continua válida: “**amor fati**” (amar o seu próprio destino), que por sua vez, é tributário de Arthur Schopenhauer: “Minha fórmula para a grandeza do homem é **amor fati**: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade.

19 Ching, Sun Chia & Wei, Luo Si (1982). *China: Lendas e Mitos*. São Paulo: Roswitha Kempf.

Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo (...), mas **amá-lo**.²⁰ Tanto “(...) assim como o **fatum** pairava sobre os deuses dos antigos”²¹.

Entendida desta forma, a educação de sensibilidade perpassa as práticas iniciáticas à Cultura (mundo simbólico), através da cultura (no sentido agrário e hermesiano) das várias culturas (de grupos sociais num determinado espaço-tempo). Valendo-se das Artes (plásticas, musicais, literárias, videográficas e fílmicas)²² em que as imagens e os símbolos, articulados em narrativas articulam, por sua vez, o patrimônio histórico-cultural do humano e sua memória com o repertório cultural cotidiano dos alunos e suas trajetórias individuais, tornando-os **significativos**, e possibilitando-lhes a sua apropriação, perlaboração e reelaboração poética. O conhecimento retorna, então, ao coração, cumprindo seu destino.

"a noite é símbolo do inconsciente e permite às lembranças perdidas, 'voltar ao coração', semelhantes às brumas do entardecer." (Gilbert Durand²³).

É nesta região, “onde o sol nascente se dissolve por inteiro na bruma infinita.”²⁴ em que um regime crepuscular de imagens une a memória, o *re-ligare*²⁵ e a esperança de um futuro na necessidade *theanthrópica*²⁶ da criação: *poiésis*. Eis também o fundamento de uma pedagogia árabe do *dhkir*, pois, antropológicamente, “o homem é, fundamentalmente, um esquecedor: daí a necessidade das filhas de Mnemosyne para lembrá-lo.”²⁷: as musas.

Aguçando a sensibilidade de nossos alunos numa clara tentativa de elisão dos etnocentrismos, onde a diferença e a alteridade sejam valores solidários minimizando o preconceito e a intolerância, esta educação de sensibilidade, numa *prática crepuscular*²⁸, no sentido que vimos tratando, circularia imagens-lembranças sob o pretexto dos conteúdos programáticos do currículo escolar. Tal prática desemboca na iniciação à humanidade no humano e na constituição e engendramento de **mestres**, no sentido preciso de Gusdorf²⁹.

20 Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1974). “*Ecce Homo*”, *Porque sou tão Esperto*, § 10 (1888). In: *Obras Incompletas*. (Trad. Rubens Torres Filho). São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, p.382.

21 Schopenhauer, Arthur (1988). *Crítica da Filosofia Kantiana (1819)*, In: *Schopenhauer* (Trad. Rubens Torres Filho, Wolfgang Maar e Maria L. Cacciola). São Paulo: Nova Cultural, Os Pensadores, p.95.

22 Ferreira Santos, Marcos (1999). *Arte, Imaginário e Pessoa: Perspectivas Antropológicas em Pesquisa*. In: Teixeira, M.C.S. & Porto, M.R.S. (Coord.). *Imagens da Cultura: Um Outro Olhar*. São Paulo: Plêiade.

23 Durand, Gilbert (1981). *Las Estructuras Antropológicas del Imaginário*. Madrid: Taurus, p.209

24 Bachelard, Gaston (1990). *O Ar e os Sonhos: Ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes, p.85.

25 Termo latino original para “*religião*”. Longe dos dogmatismos das seitas e das religiões secularizadas ou das políticas sacralizadas, designa seu papel fundamental que é a “*re-ligação*” com o Sagrado, com o numinoso.

26 Da reciprocidade da constituição entre o Sagrado e o humano. Vide Berdiaev, N. Aleksandrovich (1957). *Autobiografia Espiritual*. Barcelona: Luis Miracle. Também Ferreira Santos, Marcos (2000). *Música & Literatura: o Sagrado Vivenciado*. In: Porto, Sanchez Teixeira, Ferreira Santos & Bandeira (orgs.). *Tessituras do Imaginário: Cultura & Educação*. Cuiabá: Edunic/Cice/Feusp.

27 Hanania & Lauand, Luiz J. (1996). *Al-Insan, O Homem: Este grande esquecedor*. In: *Oriente & Ocidente – reprise: Tom Jobim e a poesia árabe (e outros estudos)*. São Paulo: Centro de Estudos Árabes/DLO-FFLCH/USP, 1, p.42.

28 Ferreira Santos, Marcos (1998). Veja-se também as dissertações de mestrado explorando esta concepção: Carmen Capitoni (UGF/RJ) com ludicidade e educação de surdos (2002) e Alexander de Freitas, *Gaston Bachelard e o Homem das 24 horas* (2003), programa interunidades em Ensino de Ciências (IF/IQ/FE – USP).

29 Gusdorf, Georges (1987). *Professores para quê?*. São Paulo: Martins Fontes.

Para tanto, uma abertura inicial é imprescindível. Na nova atitude e mentalidade percebemos algo tão antigo como arquetipal: a paixão pelo Outro, abertura na presença humana, numa palavra: respeito.

Ao nosso caro burocrata assustado ao nos ver às voltas com crianças, ondinhas, sílfides e salamandras crepusculares lembraríamos de bom grado que, sem poesia e sem sensibilidade, a verdadeira criação não se faz. O seu simulacro se converte em mera técnica. E só o poder perpetua a técnica.

A criação exige poesia...

E a poesia, tão somente, de um prelúdio de silêncio...

Mitohermenêutica, Personalismo & Educomunicação

*“Eu vou lhe contar que você não me conhece
 E eu tenho que gritar isso porque
 Você está surdo e não me ouve
 A sedução me escraviza a você
 Ao fim de tudo você permanece comigo
 Mas, preso ao que eu criei e não a mim
 E quanto mais falo sobre a verdade inteira
 Um abismo maior nos separa
 Você não tem um nome e eu tenho
 Você é um rosto na multidão e eu sou o centro das atenções
 Mas, a mentira da aparência do que eu sou
 E a mentira da aparência do que você é
 Porque eu, eu não sou o meu nome
 E você não é ninguém
 O jogo perigoso que eu pratico aqui
 Ele busca chegar ao limite possível de aproximação
 Através da aceitação da distância e do reconhecimento dela
 Entre eu e você existe a notícia que nos separa
 Eu quero que você me veja a mim
 Eu me dispo da notícia
 E a minha nudez parada te denuncia e te espelha
 Eu me delato, tu me relatas
 Eu nos acuso e confesso por nós
 Assim, me livro das palavras com as quais
 Você me veste.”
 (Fauzi Arap, 1977)³⁰*

30 Poema recitado por Maria Bethânia In: BETHÂNIA, Maria. *Pássaro da Manhã*. Rio de Janeiro: Phonogram/Philips, 1977.

A partir das proposições latinoamericanas que vêm sendo implementadas, discutidas e refletidas sobre a instauração de um novo campo de intervenção social na inter-relação entre a educação e a comunicação, bem como de um novo profissional e agente cultural, a saber: a *educomunicação* e o *educomunicador* (Soares, 2001:35-36), pretendemos esboçar algumas reflexões com matizes antropológicos sobre os desdobramentos destas intervenções sobre a subjetividade.

Tais experiências e concepções, também observadas nos Estados Unidos em pesquisa recente, apontam para a tentativa de ultrapassamento do modelo ocidental de educação formal de base racionalista-enciclopédico, iluminista e positivista que se encontra já saturado. Este mesmo modelo, na sua vertente latinoamericana, ainda guarda a herança catequética das repetições *ad nauseum* do ensino jesuítico a partir do período colonial na América do Sul – não nos esquecendo também da dupla herança militarizada (do Capitão Ignácio de Loyola e do General Benjamin Constant). Este modelo convive com a fantasmática tecnológica dos *www* (sites na web), vídeos-games digitais e redes televisivas “*interativas*”, colocando em xeque o potencial didático do “*giz e lousa*” e parques livros.

Por outro lado, o avanço tecnológico e informacional que caracteriza o processo comunicacional contemporâneo, de forma globalizada, por sua vez, também aponta para a tentativa de ultrapassamento dos limites de sua utilização “*educativa*”. Se não temos como negar a avalanche informacional das super-info-vias na rede internacional (*Internet*); tanto especialistas, teóricos, bem como usuários reclamam de sua superficialidade e questionável capacidade “*formativa*”, na velha dicotomia informação x formação.

Soares (2001:43) define a educomunicação, então esta nova forma de intervenção social, como “*o conjunto das ações inerentes ao planejamento, implementação e avaliação de processos, programas e produtos destinados a criar e a fortalecer ecossistemas comunicativos³¹ em espaços educativos presenciais ou virtuais, assim como a melhorar o coeficiente comunicativo das ações educativas, incluindo as relacionadas ao uso dos recursos da informação no processo de aprendizagem.*” Esta dupla preocupação com ecossistemas comunicativos (portanto, com o potencial educativo-organizacional autopoietico³²) e com o coeficiente comunicativo de ações educativas (portanto, para além das tradicionais questões didático-metodológicas), engendra três grandes vertentes (Soares, 2001:36-37):

- Gestão em ecossistemas comunicativos
- Mediação tecnológica na educação
- Educação frente aos meios de comunicação

31 A expressão “*ecossistemas comunicativos*” encontra-se em Martín-Barbero, 1999. Há afinidades epistemológicas com o mesmo conceito em Rodrigues (1989:28); bem como em Morin (1974:272-3).

32 Conceito desenvolvido pelo biólogo chileno Humberto Maturana que descreve a capacidade de auto-organização de organismos vivos e de outras formas organizacionais. Ver entre outros Maturana, 1998. Seus desdobramentos simbólicos e educacionais podem ser investigados em Paula Carvalho, 1990.

Se na primeira vertente é explícita a preocupação organizacional, no segundo aspecto as questões exploram o potencial mediador e não apenas o caráter instrumental das tecnologias no campo da aprendizagem. Já na terceira vertente predominam os estudos sobre a recepção nas respectivas *vertente moralista* (contra o impacto negativo dos meios de comunicação – *deficit model*), *vertente culturalista* (análise crítica de conteúdos) e *vertente dialética* (reflexão sobre o lugar social de receptores e produtores). Se aqui há uma tônica operacional no sentido de possibilitar análises e avaliações, habilidade de acesso, construção de modelos comunicacionais (tv, rádio, imprensa, sites, etc...) (*acquisition model*) (Soares, 2001:40-41); há também uma outra tônica “*de natureza eminentemente antro-po-cultural*” (Soares, 2001:36) que diz respeito a forma como crianças e jovens se relacionam com o fenômeno comunicativo em sua formação, como integram (ou não integram) em sua subjetividade, seja como receptor ou produtor de mensagens, o conteúdo cultural das práticas comunicativas.

Então, parafraseando Fauzi Arap em nossa epígrafe, nós temos que contar que não nos conhecem, mas temos que gritar isso, pois estão surdos e não nos ouvem. “*A sedução me escraviza a você e ao fim de tudo você permanece comigo, mas preso ao que eu criei e não a mim.*” A sedução ao simulacro nos parece ser uma questão antropológica importantíssima neste aspecto, onde a cultura, a pessoa e a subjetividade figuram como cores básicas para os matizes da reflexão.

Tratando dos parâmetros em que uma comunicação é possível nos quadros de uma antropologia personalista na qual a **pessoa** é uma noção entendida no sentido grego de “**prosopon**” : *aquele que afronta com sua presença*, o filósofo francês Emmanuel Mounier (1905-1950), nos lembra a necessidade de descentralizar-se, de compreender, assumir o destino e as ações, dar e doar-se, ser fiel (Mounier, 1964:65-66) numa existência autêntica. Segundo ele, a comunicação é um fato primitivo do qual é impossível fugir se temos como objetivo a construção da *pessoa*, o que pressupõe vínculos comunitários. Outro expoente personalista, exilado russo nos círculos em Paris, nos diria:

“A língua é o mais poderoso instrumento da constituição da sociedade e do estabelecimento de comunicações entre os homens, mas ela é, ela mesma, ligada ao pensamento e à elaboração das noções que permitem a instituição de uma comunidade de ordem intelectual entre os homens. Os nomes recebem uma verdadeira magia social.” (Berdyayev, 1936:120-121).

Se, pensando a pessoa como esta construção sempre **entre** a possibilidade de afirmação humana e a resistência do mundo concreto em que nos situamos (Ferreira Santos, 1998); então, um trajeto e nunca um produto final; a pessoa, assim como a comunidade personalista, herda as contradições e paradoxos deste embate recursivo: subjetividade e objetividade. Ou como diria Gilbert Durand (1981:35) sobre o imaginário e o conceito de *trajeto antropológico* em que é esta perspectiva da *trajetividade* que permite perceber “*a incessante troca que existe no nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social*”.

Ignorando esta trajetividade básica da dinâmica pessoal e social, vários foram os sonhos e pesadelos vividos pela humanidade ora privilegiando um pólo, ora privilegiando outro. No primeiro caso se perde de vista o compromisso social e no segundo caso se dissolve o indivíduo sob a capa das massas. No entanto, tentando fugir aos reducionismos de um e outro:

“Durante os últimos dois séculos, brotaram da história os mitos anunciadores da hipercomplexidade: democracia, socialismo, comunismo, anarquia, são várias facetas que se referem todas ao mesmo sistema ideal: sistema fundado sobre a intercomunicação, e não sobre a coerção, sistema policêntrico, e não monocêntrico, sistema baseado na participação criativa de todos, sistema fracamente hierarquizado, sistema que aumenta as suas possibilidades organizadoras, inventivas, evolutivas, com a diminuição das suas restrições.” (Morin, 1991: 187).

Mas, a simples revolução ou reforma que *“liquidasse, por exemplo, a classe dominante ou o império dominador sem atingir o sistema generativo da dominação”*, que é, por sua vez, *“muito profundo, e seria ingênuo acreditar que bastava destruir as expressões contemporâneas capitalistas, estatais, pseudo-socialistas, para lhe extirpar as raízes. A nossa sociedade tem raízes primáticas profundas.”* (Morin, 1991:188).

Filogeneticamente, o sistema generativo da dominação e do apego ao poder se encontra na origem primata do *sapiens*. Ao mesmo tempo em que o vínculo social se faz cooperativo, engendra também a dominação. E toda degeneração destes liames sociais, segundo a tradição antropológica personalista, deriva desta falha na comunicação em que o *alter* torna-se *alienus* (Mounier, 1964). Os obstáculos à comunicação girariam no entorno de alguns entraves:

- há sempre algo nos outros que foge ao mais total esforço de comunicação;
- há sempre algo em nós que resiste a todo esforço de reciprocidade;
- nossa existência possui uma opacidade irreduzível (ainda que constituída pela presença do Outro);
- uma nova reunião de reciprocidades (família, pátria, corpo religioso, etc), invariavelmente, gera sectarismo (Mounier, 1964:69-70).

Assim, o simulacro que oculta os paradoxos e contradições parece límpido, como o espelho de Narciso à superfície imóvel do lago, e logo, seduz. A *pessoa* deixa de ser aquele que afronta com sua presença autêntica para ser a máscara (*“persona”*) que foge e se oculta. Ecos distantes de uma ninfa que não se consegue fazer ouvir por Narciso. Mesmo as ciências que tentariam dar respostas à subjetividade e à objetividade social findam por herdar os mesmos paradoxos:

“Quando a psicologia e a sociologia degeneram em ciências totalitárias, manifestam-se estranhos fenômenos entre seus adeptos. O desejo de poder domina o desejo de verdade. O conhecimento que se tem do homem passa a ser mais importante que o próprio homem.” (Jaspers, 1971:92).

Aqui, o impasse nos leva a buscar outras contribuições e os luscos-fuscos de outros matizes para a reflexão, precisamente, porque não se quer deixar de lado a finalidade última desta gnose: o ser humano. No esteio da antropologia filosófica podemos nos debruçar sobre ele e “*em vez de defini-lo como animal rationale, deveríamos defini-lo como animal symbolicum.*” (Cassirer, 1994:50). O caráter pioneiro de Ernst Cassirer está, exatamente, nesta releitura kantiana que nos permite entender o processo simbólico como mediação indispensável no fenômeno humano:

“Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece.” (Cassirer, 1994:48).

Esta recursividade entre a rede simbólica das várias formas e a experiência humana é uma característica da qual não podemos nos esquecer, sob pena de fragmentar, reduzir e empobrecer a dinâmica vivenciada pela espécie humana em sua construção cotidiana. A cultura, então, aparece não apenas como uma “*super-estrutura*”, mas como a *conditio sine qua non* de todas as atividades humanas.

A partir desta elaboração pioneira na tradição antro-po-filosófica é que começam a se articular várias áreas do conhecimento na investigação e na tentativa de encontrar vestígios de respostas para o problema clássico: “*o que é o Homem ?*”. Entre várias articulações interessantes, uma extremamente frutífera é aquela que se constituiu a partir do chamado “*Círculo de Eranos*”³³. Este trabalho hermenêutico inter e multidisciplinar que se inicia no período entre-guerras e atravessa a Segunda Guerra Mundial, conta – sintomaticamente – com vários *partisans* (membros da resistência francesa), que não apenas refletem teorica e filosoficamente, mas também se mobilizam de modo concreto no seio do maior dos paradoxos do humano que aflora, principalmente, em tempos de guerra: eliminar a vida humana.

A partir daqui é que se dá a ressurgência antropológica do estudo do *mito*, do rito, do cotidiano, das produções simbólicas, em suma, do imaginário. No decurso de uma civilização e uma pedagogia iconoclastas que são mantidas e mantêm o projeto ocidental racionalista greco-judaico-cristão, esta ressurgência engajada só poderia se dar num quadro marginal e clandestino: “*A instauração das hermenêuticas modernas será consagrada a uma tríplice clandestinidade: à margem da ortodoxia, e especialmente da ortodoxia romana – portanto ‘do lado das heresias’ -, se reconstituirá de modo geral o pensamento hermenêutico; à margem do racionalismo conceitual dos filósofos e teólogos – portanto dos poetas e artistas, de preferência*

33 O *Círculo de Eranos* se desenvolveu em Ascona, Suíça, de 1933 a 1988 com a publicação de 57 volumes (*Eranos Jahrbuch*), sendo iniciado por R. Otto e C.G. Jung, discutiu intensamente as questões relacionadas à mitologia comparada, antropologia cultural e hermenêutica simbólica a partir das reflexões e questões colocadas por Ernst Cassirer em seu “*Filosofia das Formas Simbólicas*”. Como espaço interdisciplinar de investigação, participaram pensadores como: Karl Kerényi, Mircea Eliade, Gilbert Durand, F. Geisen, D. Hayard, Joseph Campbell (mitologia); Erich Neumann, Marie von Franz e James Hillman (psicologia); P.Radin, Jean Servier e D. Zahan (antropologia); Th. von Üexküll, H. Pleisner e A. Portmann (antro-po-biologia e etologia); Herbert Read e Michel Guiomar (estética); V. Pauli, E. Schrödinger, Bernouilli e M. Knoll (ciência); H. Zimmer e G. Tucci (hinduísmo); R. e H. Wilhelm, D. Suzuki e T. Izutsu (taoísmo e budismo); G. Scholem (judaísmo); J. Danielou (cristianismo primitivo); Henry Corbin (orientalismo) e Andrés Ortiz-Osés (mitologia vasca) entre outros.

dos artistas ‘malditos’- triunfará a nova iconofilia; finalmente, à margem da ciência, do positivismo universitário – portanto ao lado dos autodidatas. É preciso deplorar esse tríplice efeito de clandestinidade forçada a que foram constrangidos os hermeneutas, mas vale observar que os maiores hermeneutas da nossa época – Cassirer, Jung, Ricoeur, Corbin, Eliade, Bachelard, Guénon – são ou heréticos, ou poetas, ou autodidatas e universitários marginais, e até mesmo as três coisas ao mesmo tempo.” (Durand, 1995: 29-30).

E é, efetivamente, nestes domínios clandestinos que as barreiras entre as áreas de conhecimento vem sendo minimizadas com o desejo maior de compreensão do fenômeno humano em toda a sua diversidade e sua unicidade. Uma espécie de leito caudaloso se forma das várias escorrências possibilitadas pelas ranhuras e frestas que se abrem nos rochedos sólidos das certezas epistemológicas, com uma torrente fluída e com muito mais frescor que, poeticamente, amplia e aprofunda o conhecimento sobre o ser humano.

“E quanto mais falo sobre a verdade inteira, um abismo maior nos separa”. Se evitarmos que o abismo se abra demais impossibilitando a comunicação, vejamos como podemos repensar a partir das culturas, da pessoa e da inter-subjetividade, a profundidade pedagógica desta mesma comunicação.

As Culturas se aprendem comunicando-se

Um dos primeiros aspectos que se apresenta diante de nós na questão cultural é o paradoxo imediato da variabilidade das formas culturais e, ao mesmo tempo, a semelhança entre as características mais profundas. Como lembrado anteriormente por Paul Ricoeur, é precisamente no âmbito das diferenças que se aclaram as semelhanças; assim como Rodrigues (1989:58) também nos lembrava que a perspectiva comunicacional (e, portanto, simbólica) nos apresenta a dimensão da cultura como a escala mais profunda de nossas semelhanças, na medida em que, todos os grupos culturais produzem a sua cultura e são, recursivamente, produzidos por ela. Se de um lado os animais são, dessa forma, condenados à semelhança, nós humanos somos *“condenados”* à diferença já que todos nós temos a mesma capacidade comum de produzir cultura.

E é, portanto, esta cultura em seu processo simbólico que pode ser transmitida e comunicada envolvendo uma aprendizagem do Outro. Portanto, apropriada e interpretada, fechando e, ao mesmo tempo, ampliando o circuito simbólico-cultural. Desta forma, reafirmamos a noção de cultura aqui entendida como o universo da *criação, apropriação, transmissão e interpretação dos bens simbólicos e suas relações*. Assim, entendemos que o que caracteriza as várias culturas são os processos simbólicos envolvidos no ato criativo, bem como aqueles envolvidos na nossa capacidade de nos apropriar dos conteúdos, sentidos e significados, de poder difundi-los pela comunicação (o que já pressupõe sua dimensão *educativa*) e, sobretudo, de interpretá-los para a compreensão do mundo, e conseqüentemente, de nós mesmos na busca de sentidos para a existência.

As Pessoas se comunicam ensinando-se

Em nossa epígrafe guiadora de Fauzi Arap, o verso seguinte diz: *“Você não tem um nome e eu tenho. Você é um rosto na multidão e eu sou o centro das atenções. Mas, a mentira da aparência do que eu sou e a mentira da aparência do que você é. Porque eu, eu não sou o meu nome. E você não é ninguém”*. Uma das características da *pessoa* na tradição antro-po-filosófica que seguimos aqui é a de afrontar com sua presença. Assim, seu nome é portador de sua destinação, sua sina. O personagem *“tem”* um nome e o interlocutor não. Este é um rosto perdido na multidão, anônimo, disperso, partícula da massa. Aquele é o centro das atenções. Podemos mudar o cenário da interlocução: um estúdio de rádio, um palco de teatro, um orador num evento, um professor e seus alunos... Mas, a característica inicial da interlocução permanece.

Não nos deixemos seduzir pelo paradoxo em corte estático, pois *“a linguagem deve ser vista como uma energia, e não como um ergon. Não é uma coisa pronta, mas um processo contínuo; é o esforço reiterado da mente humana no sentido de usar sons para expressar pensamentos.”* (Cassirer, 1994:200). Conseqüentemente, a este momento inicial se segue um outro. A dinâmica se espirala ainda mais.

“Aqui as palavras de outrem e ou as minhas nele não se limitam naquele que ouve e faz vibrar, como cordas, o aparelho das significações adquiridas, ou a suscitar alguma reminiscência: é preciso que seu desenrolar tenha o poder de me lançar por minha vez para uma significação que nem ele nem eu possuíamos.” (Merleau-Ponty, 1974:149).

Estas novas significações, que a linguagem possibilita, resultam deste embate assim como vetores diferentes num mesmo campo de forças. Nada mais enganoso que a suposta harmonia da coincidência sem o arpear dos dedos contra as cordas, fazendo-as vibrar. Pois, não é, precisamente, o embate a natureza singular da *pessoa*: o percurso recursivo entre a subjetividade e a facticidade opaca e resistente do mundo objetivado?: *“o personalismo não é, segundo uma expressão de Maurice Nédoncelle, ‘uma filosofia de domingo à tarde’. Em toda a parte onde a pessoa leva a sua luz, a natureza, corpo ou matéria, insinua a sua opacidade: debaixo das fórmulas do sábio, debaixo da claridade da razão, debaixo da transparência do amor (...) Invadida pelo universo pessoal, a natureza ameaça, sem cessar, investir também contra ele. Não há nada nas relações do homem pessoal com o mundo que evoque uma harmonia à Leibniz. A insegurança e as preocupações são nosso lote. Nada há que deixe prever o final, num curto espaço de tempo, desta luta, nada nos permite duvidar de que ela seja constitutiva da nossa condição.”* (Mounier, 1964:57-58).

Mas, esta luta cotidiana, este embate é que colore de autenticidade a nossa existência. Confessa suas ambigüidades, seus fracassos e erros. Honesto, fraqueja... Regozija-se das pequenas vitórias e prazeres. Sem dúvida, poucos se ensinam como pessoas na coragem de ser, segundo a fórmula de Nietzsche, *“demasiadamente”* humanos. O verso da epígrafe continua no momento seguinte afirmando as complementares mentiras das aparências do que são o personagem e o interlocutor: tanto o nome como o anonimato. *“Eu não sou o meu nome”*. Como pessoas somos muito mais do que os nomes podem precisar. Um devir, um vir-a-ser,

uma jactância que emerge do campo de forças e assume sua destinação. Assim se ensina. Ou melhor, se “*en-sina*”: se coloca dentro de sua própria sina. “*E você não é ninguém*”, complementa o verso Fauzi Arap. Deliciosa dupla negação para a lição de lógica de velhos filósofos: uma dupla negação que é uma afirmação; logo, se conclui que o interlocutor é ele próprio. Ele não é ninguém – a não ser para um transeunte desatento, nunca foi ninguém. É alguém, é uma *pessoa*.

E entre o personagem e o interlocutor há uma educação recíproca: “*O educar ocorre todo o tempo e de maneira recíproca. Ocorre como uma transformação estrutural contingente com uma história no conviver, e o resultado disso é que as pessoas aprendem a viver de uma maneira que se configura de acordo com o conviver da comunidade em que vivem.*” (Maturana, 1998:29).

Esta aquisição de aprendizagem de uma educação através da comunicação (talvez poderíamos já dizer de uma *educomunicação?*), a partir do embate de ambas as pessoas num vínculo societal, não prescinde do poder da linguagem, seja ela verbal, corporal, hormonal que explode os excessos simbólicos: “*Uma linguagem, em efeito, que só procuraria exprimir as próprias coisas, esgotaria seu poder de ensinamento nos enunciados de fato. Uma linguagem, ao contrário, que dá nossa perspectiva sobre as coisas, que arranja nela um relevo, inaugura uma discussão sobre as coisas que não acaba com ela, suscita em si mesma a pesquisa, torna possível a aquisição.*” (Merleau-Ponty, 1974:100).

Aqui não se trata de uma apologia da luta e do conflito. Mas, do movimento, do embate na dança que entrelaça gestos culturais na conquista e exercício da liberdade, sob o poema sinfônico da educação de sensibilidade. Não é a atividade linguajeira em si que nos norteia, mas o que ela tenta alcançar:

“*Não é a palavra a dizer que visto, e nem mesmo a frase, é a **pessoa**, falo com ela segundo o que ela é com uma segurança às vezes prodigiosa, uso palavras, com efeitos que ela pode compreender, ou aos quais ela possa ser sensível e, se pelo menos tenho tato, minha palavra é a um só tempo órgão de ação e de sensibilidade, essa mão leva olhos à sua extremidade. Quando ouço, não é preciso dizer que tenho a percepção auditiva dos sons articulados, mas o discurso fala em mim; ele me interpela e eu ressoo, ele me envolve e me habita a tal ponto que não sei mais o que é de mim e o que é dele.*” (Merleau-Ponty, 1974:34).

Quando já não sei mais o que é de mim ou o que é dele, no tráfico de significações e sentidos que transitam impregnando ambos os seres, sendo interpelados e ressoados, para além da linguagem. É “*o jogo perigoso que eu pratico aqui, ele busca chegar ao limite possível de aproximação, através da aceitação da distância e do reconhecimento dela*”. O personagem da epígrafe revela este diafragma da constituição do Eu e do Tu: o limite da pele em inspiração e expiração. Este é o limite possível de aproximação: quando consigo ressoar na sensibilidade do Outro. Mas, tal conquista só se dá na aceitação da distância e no reconhecimento dela: *eu sou eu e tu eres tu*. A distância entre os dois entes é a possibilidade de ressonância. Caso contrário, a solvência e diluição das pessoas na indiferenciação do impessoal ou na dominação devoradora.

Estamos falando de uma potência poética instauradora de sentidos que possibilita a comunicação entre as pessoas na medida em que elas se ensinam como tais. Ensino como tentativa de colocar o Outro em sua própria sina, despertando-o, para que, parafraseando Kierkegaard, não siga o nosso caminho, mas, ao contrário, insistindo para que ele siga o seu. Um exemplo didático desta possibilidade de ressonância ou de devoramento está, precisamente, na figura do professor e seus alunos. Através da aceitação da distância e do reconhecimento dela é que se pratica o jogo perigoso de chegar aos limites possíveis de aproximação quando o mestre já não é mestre e o discípulo já não é discípulo. Os nomes se invertem. E se são dignos destas nomenclaturas, o buscador de mestria se afasta e o discípulo será buscador de mestria, por sua vez: *“Eu não sou o meu nome e você não é ninguém.”*

Nos objetaria um perseverante interlocutor virtual que a situação apontada aqui é *“ideal”* e não a encontramos de fato. Com honrosas exceções que fazem toda a diferença num mar de mediocridades, poderíamos até mesmo concordar. Alunos que devoram professores num clima insano de perversões travestidas de indulgências e condescendência, com o fito último de mascarar índices estatísticos de reprovação e permanência para o mercado internacional dos empréstimos para políticas ditas *“públicas”*. Prêmio impensável e irrecusável de um *“mundo livre”*:

“O mundo livre é, sob esse ângulo, um espetáculo de ambigüidades. Nós, povos livres, estamos ainda longe de ser politicamente livres. A prosperidade, o conservantismo, a agitação pela agitação não bastam para fazer surgir a liberdade. Diminui a aristocracia dos cidadãos esclarecidos. A divisão das responsabilidades gera a irresponsabilidade. A democracia degenera em oligarquia de partidos. O que se tem por cultura não passa de bolhas de sabão em salões literários. O espírito perde densidade.” (Jaspers, 1971:72).

E nesta perda de densidade do espírito humano, evidentemente, quem mais se ressent e demonstra o insípido prêmio das *“conquistas”* fáceis e ilusórias, são as novas gerações em sua adolescência: *“O adolescente moderno aprende valores, virtudes que deve respeitar, mas vive num mundo adulto que os nega. Prega-se o amor, mas ninguém sabe em que ele consiste porque não se vêem as ações que o constituem, e se olha para ele como a expressão de um sentir. Ensina-se a desejar a justiça, mas os adultos vivemos na falsidade. A tragédia dos adolescentes é que começam a viver num mundo que nega os valores que lhes foram ensinados.”* (Maturana, 1998:33).

Esta contradição inerente a um projeto civilizatório que banizou as iniciações e substituiu os rituais de passagem por uma, cada vez mais elástica, *“adolescência”* (aos 20, 30, 40 anos...), talvez tenha como recurso último a apropriação dos meios de comunicação em sua concepção, produção, técnica, veiculação e recepção como tarefa construtora das personalidades desta juventude. Desta forma, talvez, haja ainda uma divisa civilizatória comunitária em gestação na juvenilização do mundo³⁴ frente aos padrões hipócritas de uma sociedade entrópica que assiste, passiva, o espetáculo de sua decadência em horário nobre.

34 Alguns teóricos e organizações não-governamentais vem chamando de *“protagonismo juvenil”*.

“Só na ação sobre si mesmo e sobre o mundo, em suas realizações é que ele [o ser humano] adquire consciência de ser ele próprio, é que ele domina a vida e se ultrapassa. Isso ocorre de duas maneiras: por ilimitado progresso no mundo e pelo infinito que se faz presente a ele em sua relação com o transcendente.” (Jaspers, 1971:50).

Como não pretendemos aqui seguir os rastros da relação com o transcendente que indicamos em outros trabalhos anteriores procuraremos ainda cotejar o *“progresso no mundo”* pela via informacional e comunicacional e suas relações com a inter-subjetividade.

A Inter-subjetividade se educomunica

“Levando ao extremo a atitude antropológica (...) poder-se-á perceber que aquilo que de mais semelhante existe entre os homens é exatamente a diferença.”

(Rodrigues, 1989:23).

Se podemos captar o movimento dinâmico das culturas como processos simbólicos, a partir dos quais, as pessoas se constituem e se comunicam educando-se – na diferença das culturas e na diferença dos percursos pessoais; qual a garantia de objetividade real do mundo? Ora, *“diante da meta da objetividade, o pensamento é apenas a ‘fisionomia’ do processo de objetivação, porque nunca pode intuir diretamente uma ‘coisa’. É uma ‘prenhez simbólica’, isto é, tem a presença inelutável do ‘sentido’.”* (Durand, 1995: 36).

A objetivação do mundo é compreendida pelo humano através de um processo simbólico, vale dizer, subjetivo. Portanto, se existe uma *“realidade real”* do mundo concreto, esta só pode ser organizada e apreendida na rede simbólica das práticas culturais. Daí esta *gravidez* simbólica em que configuramos sentidos e significados que impregnam a ambiência a nossa volta, nossas relações conosco e com o Outro (*mitsein*) no mundo factível. Este excedente de significados que constitui a polissemia polifônica (as várias vozes de vários significados) marulha o oceano de possibilidades humanas:

“Num instante esse fluxo de palavras se anula como barulho, nos atira em cheio ao que quer dizer, e, se a isso respondemos por palavras ainda, é sem querer (...) há então uma singular significação da linguagem, tanto mais evidente quanto mais nos abandonamos mais a ela [sic], tanto mais equívoca quanto menos pensamos nela, rebelde a qualquer tomada direta, mas dócil ao encantamento da linguagem, sempre lá quando nos pomos a evocá-la, mas sempre um pouco mais longe que o ponto onde acreditamos atingi-la.” (Merleau-Ponty, 1974:126).

Estranha dialética entre a distância e a proximidade que a comunicação deixa entrever na rede das palavras. Fauzi Arap prossegue na epígrafe: *“Entre eu e você existe a notícia que nos separa. Eu quero que você me veja a mim. Eu me dispo da notícia, e a minha nudez parada te denuncia e te espelha.”* Aquilo que se comunica é, exatamente, aquilo que nos separa em emissor e receptor. Então, na inter-subjetividade constituinte do personagem e do interlocutor, para que

se aclare, o personagem se despe da “notícia”. Nu e parado, denuncia o interlocutor ao mesmo tempo em que o espelha. Revela ser seu duplo³⁵.

A mensagem, a notícia, a informação, o conteúdo, a aula, são os elementos que separam os personagens e interlocutores destas narrativas existenciais. Para que nos vejamos como somos é preciso que nos dispamos destes elementos todos. Mas, só o podemos fazer quando desejamos a nudez e quando a própria incorporação dos elementos nos possibilita a igualdade entre personagem e interlocutor. Então, podemos revelar o duplo que somos do Outro. A igualdade no final do processo. Divisa pedagógica que comunica a intenção do percurso e aceita a diferença como ponto de partida no diálogo autêntico. Prenhez simbólico-pedagógica:

“Contra a pedagogia mundana de um certo positivismo, é preciso reconhecer em quase toda a antropologia contemporânea o primado antropológico da prenhez simbólica, como o fez Cassirer. A consciência antropológica só se desvia da senda da objetividade – a das ciências da matéria e do seu método – para seguir esse eixo antagônico apontado por Bachelard, o de uma subjetividade poética da coordenação dos temas e dos esquemas do imaginal, no seio das classes ou categorias poéticas cujas categorias lógicas não passam de demarcações secundárias.” (Durand, 1995: 44).

Estas demarcações secundárias da operação lógica apenas auxilia a organizar os dados cujo sentido foi apreendido poeticamente. Isto posto, podemos inverter o *cogito* cartesiano por um imperativo categórico sensível: *“Sinto, logo existo, então posso pensar”*³⁶. Mas, neste circuito comunicacional inter-subjetivo, *“a primeira palavra não se estabeleceu numa inexistência de comunicação, porque ela emergia das condutas que já eram comuns e tomava raízes num mundo sensível que já tinha cessado de ser mundo privado.”* (Merleau-Ponty, 1974:57). Este compartilhamento de ações comuns (como prefiro decompor *“comunicação”* em *“ação-em-comum”*), já pressupõe o rompimento do círculo introspectivo de si-mesmo no mundo privado para alcançar o Outro nesta trama silenciosa de constituir uma comunicação inter-subjetiva. A ambiência vai se preenchendo de gestos, olhares, fisionomias, sons, silêncios, interjeições, toques, posturas que vão se compondo e rompendo o círculo restrito do mundo privado para acolher o Outro e preparar este fundo denso (e imperceptível para uma análise rápida e superficial) de onde emergirá a primeira palavra. Trata-se também de uma *inter-comunicação* possível a partir de uma *intra-comunicação* auto-cognoscente, isto é, quando se dialoga consigo mesmo em busca de conhecer-se. E, paradoxalmente, só nos conhecemos de fato no Outro: *“A comunicação só acontece em um território cujos limites são o excesso de semelhança e o excesso de diferença: semelhança demais, comunicação impossível; diferença demais, comunicação também impossível. Qualquer mensagem é uma dialética de semelhança e diferença.”* (Rodrigues, 1989:168).

³⁵ *“Só por meio do pensamento dialógico ou dialético podemos abordar o conhecimento da natureza humana”* (Cassirer, 1994:16).

³⁶ Como bem nos lembra a Profa. Beatriz Fétizon, a primeira parte seria um imperativo cartesiano sobre outras bases (*“sinto, logo existo”*), pois que é fundado sobre a *dúvida metódica*. No entanto, a segunda parte que lhe é decorrente (*“então, posso pensar”*), já se encontra, kantianamente, no reino das possibilidades. Portanto, trata-se de um imperativo categórico, no qual acresço o valor *“sensível”*.

Mas, a constituição destas inter-subjetividades que compõem um circuito comunicacional num ecossistema comunicativo, pondo em jogo os campos de força de constituição das pessoas, desafiando-lhes a autenticidade e perseverança na elaboração poética dos sentidos; esta constituição das inter-subjetividades se dá na “*grande cidade*” das desilusões e desolações afetivas. Palco multicolor e fervilhante de solidões coletivas cinzentas.

“Foram a enraivecida consciência de todas estas desilusões e a desolação afetiva em que deixaram o homem contemporâneo que lançaram as massas nos últimos anos, num furor irracionalista, nas ‘místicas’ do fascismo, do absurdismo, da psicanálise, do esoterismo, etc. Para curar esta decomposição ou esta nevrose coletiva não basta, com certeza, regressar às ilusões racionalistas. Mas também com certeza não basta ignorar as mediações racionais. O pensamento só existe e irradia quando enraizado na pessoa. Se, no entanto, o pensamento não se torna comunicável e, portanto, em certa medida, impessoal, já não será pensamento, mas delírio. A ciência e a razão objetiva são suportes indispensáveis da inter-subjetividade (...) Precisamos de ter consciência simultânea da absoluta necessidade destas mediações e da sua insuficiência para assegurar uma plena comunidade pessoal.” (Mounier, 1964:75-76).

Eis outro paradoxo para aqueles que vivem no desejo totalitário e iluminista de uma razão suficiente: nos darmos conta, ao mesmo tempo, de sua necessidade e de sua insuficiência. Mesmo que nos pautando por este “*racionalismo poético*” que anuncia Gaston Bachelard, não há como negligenciar as faces terríficas criadas para designar o paradoxo humano por excelência: o *mal*. Jaspers nos adverte: “*Há, entretanto, o recife perturbador diante do qual todo amor e reverência naufragam: é o fato de encontrarmos no homem alguma coisa que, em literatura (na Tempestade, de Shakespeare), assumiu a figura de Caliban e, na realidade, graças à loucura servil de um povo, encarnou-se em Hitler.*” (Jaspers, 1971:49).

Esta loucura servil não se estabelece no consenso lógico de argumentos convincentes. Ela não é resultado da comunicação asséptica de princípios a serem debatidos. Não se trata de um servilismo débil adotado por livre decisão do espírito responsável, autônomo, fraterno. Mas, resultado de um *Caliban*. Este é o monstro domesticado por Próspero, duque de Milão, na ilha em que fora exilado graças às artimanhas de seus parentes e que, a partir daí se serve do conhecimento para promover a vingança: provocar a tempestade que naufragará seus algozes. Caliban é a sombra de Próspero (Ferreira Santos, 1998). Em certa passagem da peça teatral, Caliban responde a Próspero: “*a língua que me ensinaste só me serviu para amaldiçoar-te*”.

Este é o exemplo das desavenças que levam às loucuras, desencontros e desafetos que se digladiam na arena do totalmente outro ameaçador: “*Nunca brigamos quando o desacordo é apenas lógico, isto é, quando o desacordo surge de um erro ao aplicar as coerências operacionais derivadas de premissas fundamentais aceitas por todas as pessoas em desacordo. Mas há outras discussões que geram conflitos: é o caso de todas as discussões ideológicas. Isso acontece quando a diferença está nas premissas fundamentais que cada um tem. Esses desacordos sempre trazem consigo uma explosão emocional, porque os participantes vivem seu desacordo como ameaças existenciais recíprocas. Desacordos nas premissas fundamentais são situações que ameaçam a*

vida, já que um nega ao outro os fundamentos de seu pensar e a coerência racional de sua existência.” (Maturana, 1998:17).

Esta ameaça ontológica, quer dizer, ameaça à própria existência do ser, de maneira ainda mais profunda, ultrapassa o tecido ideológico e avança em profundidade para as matrizes imaginárias organizadoras do real de onde ela provém (daí não se tratar de condutas que possam ser, racionalmente, colocadas em questão para o livre debate) e, irracionalmente, a ameaça impregna as consciências e obscurece os sentidos. Embriaga o discernimento. Funde as diferenças num lodo homogêneo e viscoso que não admite a pessoalidade. Não comunica. Ataca. Reifica.

Mas, esta constatação sobre o exemplo nazi-fascista não se esgota no “exotismo” de um tempo passado. Muito pelo contrário, continua presente cotidianamente como consequência do processo de hipercomplexificação dos sistemas sociais, embotando sensibilidades:

“A especialização faz progredir de forma gigantesca a complexidade dos sistemas sociais, multiplicar os produtos, as riquezas, as trocas, as comunicações, estimular invenções em todos os domínios. Vai provocar a aparição das civilizações. A especialização noológica – no exercício das artes e do pensamento – vai estar na origem de um prodigioso desenvolvimento estético, filosófico e científico. No plano individual, no entanto, a especialização vai acarretar a degenerescência de um tipo humano polivalente e politécnico que a arqui-sociedade havia desenvolvido, quer dizer, de um homem cujo exercício dos sentidos tinha atingido uma precisão e uma delicadeza espantosas, conhecendo todas as coisas da natureza, fabricando seus utensílios, as suas armas, a sua casa, os brinquedos dos seus filhos. Esse homem ‘total’ vai ser substituído, sobretudo nas cidades, por um indivíduo cujas aptidões se atrofiaram em benefício de umas tantas, e o desenvolvimento da complexidade social pela especialização faz-se, para a maioria da população, à custa de um incontestável empobrecimento da personalidade.” (Morin, 1991:176-177).

Neste quadro, as emoções são secundarizadas em favor da racionalização, como se elas fossem antípodas destruidoras do projeto civilizatório adotado:

*“As emoções não são algo que obscurece o entendimento, não são restrições da razão: as emoções são dinâmicas corporais que especificam os domínios de ação em que nos movemos (...)o resultado disso é que o viver humano se dá num contínuo entrelaçamento de emoções e linguagem como um fluir de coordenações consensuais de ações e emoções. Eu chamo este entrelaçamento de emoção e linguagem de **conversar**. Os seres humanos vivemos em diferentes redes de conversações que se entrecruzam em sua realização na nossa individualidade corporal.” (Maturana, 1998:92).*

Corpo e conversação. Eis dois pólos importantíssimos da inter-subjetividade. Um pólo exprime no outro sua complementaridade: o corpo como substanciação da linguagem dizendo de seu lugar no mundo e a conversação como corpo fluído na linguagem, corporificando palavras, tocando significações e animando encontros. *Animar* no sentido latino do termo: como dando vida, dando alma (*anima*) aos encontros com o Outro.

“É no mais secreto de mim mesmo que se faz a estranha articulação com outrem; o mistério de outrem não passa do mistério de mim mesmo. Que um segundo espectador do mundo possa nascer de mim, não está excluído, está ao contrário feito possível por mim mesmo, se pelo menos reconheço meus próprios paradoxos.” (Merleau-Ponty, 1974:143).

Este encontro inter-subjetivo é amparado pelas inter-comunicações extra-discursivas, ou seja, com outros elementos além da discursividade das palavras: *“É essa manha, pela qual o escritor ou o orador, tocando em nós essas significações, tire delas sons estranhos e que parecem à primeira vista falsos e dissonantes, e depois nos religue tão bem ao seu sistema de harmonia que a partir de então o tomamos pelo nosso. Então, dele a nós, só passarão a existir puras relações de espírito a espírito. Mas, tudo isso começou pela cumplicidade da palavra e seu eco, ou, para usar a palavra energética que Husserl aplica à percepção de outrem, pelo **acoplamento da linguagem.**”* (Merleau-Ponty, 1974:29).

Este acoplamento da linguagem encaminha um desejo de comunicação que ultrapassa também os limites de uma intra-comunicação e de uma inter-comunicação. Algo mais se insinua no horizonte das ações comunicativas quando realizamos algo a nossa volta com o compromisso social de conviver mais dignamente:

“Por isso, ele aspira, não mais uma comunicação, mas uma comunhão com os outros, se ele deseja vir, se deixa ascender à existência autêntica. As comunicações convencionais não permitem sair do mundo dos objetos (...) A comunhão comporta a reciprocidade: tanto que se o eu está ligado ao objeto, pela comunicação, ele fica só, e a solidão não pode ser superada senão pela comunhão das pessoas, do eu e do tu, no interior, não da sociedade objetivada, mas do nós.” (Berdyaev, 1936:116).

Este “nós”, característico da comunidade pessoal sintetiza os nós que constituem a trama social da rede solidária, baseada no sentimento básico do *pro-jectum* pessoal: o amor.

A comunhão pressupõe que as inter-comunicações como trocas inter-subjetivas já não se bastam. Uma outra atitude comum se impõe com tanto vigor que passa a fazer da dupla inicial não apenas um Eu-Tu onde as mediações possibilitam trocas e aprendizagens, mas um todo orgânico simbiótico, ao mesmo tempo, repleto de antagonismos, concorrências e complementaridades (Morin, 1991) que, costumeiramente, internalizamos na compreensão serena embutida na fala coloquial com a simples expressão: “nós”.

“Não digo como o Papa ‘O amor é mais forte’. Digo que a biologia é mais forte. O amor não é uma coisa especial, é cotidiano, e vocês notarão que em todas as situações de crise humana, de crise nas comunidades, de terremotos, de incêndios, de situações extremadas, as pessoas se encontram num nível básico humano onde a solidariedade está presente e nem sequer é preciso recomendá-la, ela aparece sozinha. Por que? Porque o amor nos pertence como característica biológica que constitui o humano.” (Maturana, 1998:85).

Aquele mesmo interlocutor virtual perseverante talvez nos interrompesse agora o raciocínio bradando em tom enérgico que estaríamos, com estas idéias, regressando a um romantismo

idealista *démodé*, ultrapassado e fora de lugar. Para ele, responderíamos prontamente com Gilbert Durand:

“Em face da grande perversão da modernidade técnica que transmuta a liberdade em terror, a generosidade social em totalitarismo burocrático, a igualdade em esmagamento dos indivíduos, o romantismo se refugia e ganha forças na gnose da inspiração poética. A ‘honra dos poetas’, de que se revestiram tantos dos nossos companheiros diante do nazismo data desses dissidentes cuja dissidência fundamental do peso de um século de sangue e ferro instaura o romantismo. Coleridge, Novalis, Armin, Moritz, Byron, Blake e tantos outros afirmam essa permanência da gnose. Quer dizer: que é o ‘não-lugar’ (a utopia) que atribui sentido e julga a localização nos lugares da história.” (Durand, 1995:19).

Talvez, o interlocutor ainda insatisfeito viesse nos objetar a queda dos muros e o sepultamento das utopias como resultado da inelutável marcha da história ou mesmo sinal evidente de seu fim. Então, seguindo nossa epígrafe-mestra, terminaríamos sua condução nos versos últimos em que diz: *“Eu me delato, tu me relatas. Eu nos acuso e confesso por nós. Assim, me livro das palavras com as quais você me veste”*. Não fora a sinceridade de delatar-nos na preocupação com a construção da pessoa que nos guiou até aqui? Por isso, não é a confissão de uma paixão (*philia*) ao conhecimento (*sophia*) do mundo e do humano que se traduz, sem pudores intelectuais, em amor à *pessoa*? Tu me relatas: ultrapassado, *démodé*, fora de lugar. Portanto, eu nos acuso na constituição recíproca de nossas subjetividades *educucomunicando-nos* na diferença, confessando estas coisas por nós. A confissão não seria, dessa forma, a expressão mais honesta e autêntica dos erros, das tentativas, das frustrações e pequeno gôzos, a coragem de um testemunho pessoal? Confesso por nós. Assim me livro das palavras com as quais você me veste. E eu nu permaneço na autenticidade da empreitada. Provavelmente, espelhando-o.

Podemos, novamente, mudar o cenário da interlocução: um estúdio de rádio, um palco de teatro, um orador num evento, um professor e seus alunos... Mas, a revelação possibilitada pelo encontro permanece.

A sensualidade deste encontro personalizado quando nos damos conta de nossa revelação no corpo do Outro, no seu olhar, no seu toque, no seu abraço na reciprocidade de um impulso vital, vai muito mais além do que a razão consegue expressar em sua linguagem. Um argumento mais biológico talvez seja mais claro, ainda que a citação seja longa, mas vale pela sua cotidianidade:

“Esse modo de vida até hoje se conserva em nós. Com efeito, ainda somos animais colheitadores, e isso é evidente tanto no bem-estar que sentimos nos supermercados quanto em nossa dependência vital da agricultura; ainda somos animais compartilhadores, e isso é evidente na criança que tira comida de sua boca para dar à sua mãe, e no que acontece conosco quando alguém nos pede uma esmola; ainda somos animais que vivemos na coordenação consensual de ações, e isso vemos na facilidade com que estamos dispostos a participar de atividades cooperativas, quando não temos um argumento racional para recusá-las; ainda somos animais

cujos machos participam do cuidado com os bebês, o que vemos na disposição dos homens para cuidar das crianças quando não tem argumentos racionais para desvalorizar tal atividade; ainda somos animais que vivemos em grupos pequenos, o que transparece em nosso sentir parte de uma família; ainda somos animais sensuais que vivemos espontaneamente no tocar e acariciar mútuo, quando não pertencemos a uma cultura que nega a legitimidade do contato corporal; e, por último, ainda somos animais que vivemos a sensualidade no encontro personalizado com o outro, o que se evidencia em nossa queixa quando isso não ocorre.”
(Maturana, 1998:24-25).

Assim sendo, concluindo nossa tentativa de conduzir para matizes mais antropológicos alguns aspectos culturais e sobre a personalidade no entrecruzamento das subjetividades e da educomunicação; ficamos ainda com a mensagem pedagógica sobre o destino dos mamíferos:

“Conviver: eis a palavra que nossa civilização nos impede de usar com conseqüência; eis o ensinamento, de que os antropólogos são apenas os aprendizes. Deveriam ser os mensageiros”
(Rodrigues, 1989:193).